

詩篇84篇の文学的構造と主題

飯 謙

詩篇84篇

2. ああ麗しきは、あなたのすまい、
万軍の主よ。
3. わたしの魂は、主の大庭を、
慕い焦がれては、想いきわまり、
わたしの心と、わたしの体とは、
歓呼します、生ける神にむかって！
4. 小鳥でさえも、神殿に至る。
すずめなどは、自分のための巣を
あなたの祭壇のかたわらに。
だがそれは自分のひなを置くためのもの。

万軍の主よ、
わが王、わが神よ
5. さいわいなのは、あなたの神殿に住む者たちです。
たえず彼らはあなたをほめたたえています。
6. さいわいなのは、あたなのうちにその避けどころをもつ人です。
彼らの心のうちには、巡礼の路が——！
7. バーカーの谷を過ぎゆく者たちは
泉をそこに湧かせる。
そのうえ、秋の雨が祝福をもそえる。
8. 彼らはますます力を得て進む。
神々の神がシオンに現われるのだ。

9. 万軍の主よ、

わたしの祈りをお聞き下さい。

耳をかたむけて下さい、ヤァコブの神よ！

10. われらの盾を見たまえ、神よ、

顧みたまえ、あなたが油そそいだ者を。

11. まことに、あなたの大庭にある一日は

わたしの選んだ千日に優ります。

神の家を徘徊するほうが、

悪の幕屋にのさばるよりも良い。

12. まことに、主は陽にして盾

主は恵みと栄えとを与えられる。

彼は全く歩む者に良きものを拒まない。

13. 万軍の主よ、

さいわいなのはあなたによりたのむ人です

I

詩篇84篇は、読み手にいかなる「ころ」を表白する詩なのであろうか。通例この詩は、詩篇46, 48, 76, 87, 122篇とともに「シオンのうた」という文学類型に分類されている。詩篇における類型史的研究の創始者ともいえる H. グンケルによれば、「シオンのうた」の形態は「賛歌」(Hymnen) と似てはいるが、いくつかの点でこれと異なる。すなわち、賛歌には一般的に *hal'elû* (ほめたたえよ), *hōdû* (感謝せよ), *širû* (歌え) など、広い意味での「讚美」を求める命令形(複数)による導入句が含まれているが、シオンのうたにはほとんどこれが欠落しており、むしろヤハウエと並んで聖所(シオン)への憧憬の想いや、さらには神殿に集う人々に向けての祝福が歌われている。もちろん、それらは他の詩篇にも認められる要素であるが(29: 9, 68: 16 f. など)、グンケルが詩篇137篇の考察をもとに抽出した一文学類型としての「シオンのうた」では、もっぱらエルサレムの麗しさを寿ぐことが主題として前面に押し出されている、というのである¹⁾。

詩篇に関する研究が、グンケルや彼の影響を受けた S. モーヴィンケルらの仕事によって飛躍的な発展をとげたことは疑いない²⁾。彼らは各詩篇を、文学類型あるいは祭儀という共通項でくくり、そこから従来よりも一歩ふみこんだ詩篇解釈を引き出していったのである。すなわち、それまでの詩篇研究は、詩篇を宗教的叙情詩たる文学作品と見、「作者個人の心理を追求する方法」³⁾によって作品を味わうことに重点を置いていた。この時代、各詩篇は研究者の意

識の中で、いわば点在していたのである。管見にすぎないかもしれないが、われわれはグンケルやモーヴィンケルらの功績が、そのような状況下にあった個々の詩篇を、全体的関連の中に位置づけた点にあったと考えるのである。たとえばグンケルの場合、文学類型を構想する際の基本的着眼点として、①個々の詩篇内部の関連、②各詩篇と現実との関連、とともに③各詩篇の間の関連、が指摘されている⁴⁾。具体的に個々の文学類型へと至る契機は、第三のポイントに由来するといえよう。このことは、彼が『詩篇注解』の中で、異なる詩篇との間に認められる共通の言い回しや表現上の類似、差異をこと細かく列挙し、比較し、関係づけていることから明らかである。それらは彼が個々の詩篇をより深く理解するための前作業であった。それゆえ、彼の文学類型に関する学的営みは、すぐれて演繹的であったと考えられるのである。先にわれわれは、F. シックルベルガーとともに、旧約テキストがより大きなテキスト単位の一部として理解されるべきイーミック (emic) な性格をもつことを指摘したが⁵⁾、上述した点で、グンケルの視座にもイーミックな面を見ることができるのである。

これらの成果が、彼の卓越した文学センスに負うところ大であったことは言うまでもない。しかしすでに指摘されているように、グンケルは『創世記注解』執筆時に、自覚的にはなかったにせよ当時の史的・批判的な通時的潮流にまったく乗ってしまうことなく、共時的解釈への姿勢を確保していたという⁶⁾。同様に、彼はこの詩篇研究においても各詩篇の「生の座」を一方的に神殿や祭儀に限定することをせず、そこから自由になった「霊的な詩」こそが詩篇の至宝であると述べ、通時的に偏向した詩篇解釈を一部留保している。ここから、彼の詩篇における様式史的考察も、今日的な意味でいう共時的解釈への可能性を模索する線上にあったことを推察しうると考える。ただ、当時およびその後の旧約研究は、いま述べた面に十分な光をあてず、彼を様式史的研究の第一人者の地位に押し上げた。グンケル自身もその道を歩んでいった。その中で、文学類型的研究の本来的な有り様——まず詩篇の内容があり、そこから共通項としての文学類型が設定され、さらに解釈の一環として詩篇のあるものに祭儀的背景が想定された——は、転倒させられる危険性を内包したのである。すなわち、あの演繹的考察の帰結たる文学類型は、しだいに学的に自明の前提となり、ともすると帰納的な性格が優位に立つことさえおこる。たとえば、入門書的な概説書にこの傾向が見られないであろうか。これは、文学類型の存在意義や旧約テキストのもつ重層性解明に大きな障害となりかねないことがらである（この転倒した有り様は、いわゆる五書の文書資料問題についても該当することである）。極言すれば、この枠内において文学類型は偏重され、それによって個々の詩篇は束縛され、テキストに内在する豊かなメッセージ性は平板化され、ついには解消へとむかう傾向を帯びる。

このような流れに対して、近年、共時的解釈の立場から批判が提起されている⁷⁾。それは無論、史的・批判的研究の成果を葬り去ることを主張しているのではない。共時的視点と通時的視点との二者択一ではなく、その関連を問う一里塚と解されるべき動きである。われわれは従来の傾向を継承、検証しつつ、地道にテキストに内在する固有の仕組や仕掛を探しあて、そのメッセージを味わう必要性を覚えているのである。

では、われわれは詩篇に内在する固有性を、どのように発見できるであろうか。それには音素や音節に始まり、さまざまなレベルが考えられるが、われわれはその手がかりを、いわゆる「小節の並行法」(Parallelismus membrorum) と、その集合としての「段落」に見出したい。小節の並行法は R. ロウスが提唱者とされているが⁸⁾、彼はヘブル詩文(実は古代オリエント詩一般)の特徴が二つないし、三つの詩行のまとまりを基本として意味単位を構成する点にあると指摘し(もちろん、最小は一詩行で構成される)、それを①同義的並行法、②対立的並行法、③総合的並行法の三種に整理した。これらについてはすでに紹介されているので、ここで多くを述べる必要はなからう⁹⁾。しかし、この「並行法」という術語は誤解されやすい。すなわち、この語は詩行間の言葉や表現上の反復や類似をイメージさせる。だが、たとえば総合的並行法の場合、必ずしも先行する詩行と後続の詩行との間に言葉上の重なりがあるわけではない。詩行の結合によって、初めて意味単位を構成するのである。それゆえ「不完全な(incomplete)並行法」(G. B. グレイ)あるいは「補足的(complementary)並行法」(D. N. フリードマン)とも呼び表わされている。そこで1970年前後より、あえて「並行法」という術語によらない、別の術語が考案されてきた。それが colon や stich や「行(を数えるやり方)」である¹⁰⁾。これらは「並行法」概念の厳密化を図る営みといえよう。この表記法では、対象とする詩が二行のまとまりより構成されるとき、それぞれ bicola, Doppelstichen (distich), 二行詩、同じく三行のときは tricola, Tristichen (tristich), 三行詩となる。ヘブル詩は、相互補完的なのである。これは、一般に先行詩行が後続詩行でくり返されると考えられている同義的並行法にもあてはまる。この場合も「並行法」という術語のゆえに、単なる反復や類似を想起してはならない。それ以上の意味作用をもっているからである。

J. クーゲルは、「並行法」という術語に対するそのような制限された理解を批判し、先行詩行と後続詩行の結合は字義通りの意味を拡張させる機能をもつと、具体例をあげて主張している。その一例は、ヨブ記3章3節の言葉である。この詞^{ことば}は、先行する行で自分が生まれた日を否定しているが、後行ではその身籠った日にまで遡って、呪いをおいている。クーゲルによれば、そこに前行の単なる反復ではない、意味の前進(progression)が見られるというのである¹¹⁾。つまり誕生した日の拒否は、いわば自己の歴史への否であるが、後行は、自己存在の抹殺をも意味する。このことからクーゲルとは別に、われわれは申命記6章4節bの有名な「シェマー」冒頭の宣言を想起することが許されよう。すでにこのテキストについては、並行法があまり意識されぬままに「唯一神」のドグマを越えた「一つなる共同体」への宣言ととる解釈が提出されている¹²⁾。しかし並行法に、単なる言葉の反復や類似などテキストの表層レベル以上の意味作用を認めるならば、第一行目の「われわれの神」(^elōhēnū)に第二行目で対応する「一つ」(^ehād)が、「神」のみにとどまらず「われわれ」という部分にも係り、ヤハウエのもとにおける「われわれ」の一つなる現実性を読み手に提示する意味機能を果たしていることに気付くはずである。このように、詩行(コロン)の結合はとりあえず対応する語(詩行)の字義レベルの意味の境界をとりはずし、そこから構造化された多義性を生じさせる。「並行法」とは、詩行の結合によって新しい意味を発生させる手法なのである。われわれ

は、この考え方を平行移動させ、より上位の単位としての「段落」(Strophe)にも適用したい。この段落の集合により、作品が構成されるのである。

この「段落」という術語も、実はさまざまに論議されている。よく知られているように、詩篇には42—43篇や46篇あるいは62篇など畳句によって段落が設定されると考えられているものもある。しかしこれらはむしろ稀な例であり、大半はそのような指標をもっていない。それゆえ、詩篇における段落について否定的な見解も聞かれる¹³⁾。しかし、さまざまな考察から「形式と内容の一致」¹⁴⁾を念頭におくわれわれの「段落」は、形式に対してまったく沈黙してしまうものでない。

われわれはこの研究において、あるていど「形式的」に段落を設定する目安として、最近 D. L. クリステンセンが導入したモーラ (morae) 数計算方法を取りいれてみたい¹⁵⁾。彼は、W. F. オールブライトの学派に属する人物である。この学派は、ヘブル語の韻律研究の分野で目覚ましい業績をあげており、この中から F. クロスや D. N. フリードマンらが出、音節数計算による方法を提唱したのである¹⁶⁾。クリステンセンはそれを批判的に継承した。クリステンセンが見るところ、彼らの方法はすべての音節を(長母音も短母音も)等価として扱うため、詩の長さを時間的な量として評価することができない。そこで彼は、ギリシア詩などの研究に用いられたモーラによってヘブル語の長母音と短母音とを区別し、詩行の相対的な長さを計ろうとしたのである。クリステンセンは、それをつぎのように規則化した。

a. 1 モーラ……通常の短母音

有音シェヴァーおよび混合シェヴァー

隠れパッタハ

カメツ・ハットゥーフ

b. 2 モーラ……通常の長母音

長母音と準母音との混成形

クリステンセンは、この方法を詩文および散文テキストに適用し、段落設定の面で成果をあげている。この方法については、休止 (Pause) の単位化やテキストの不整合への対処法など今後の課題も多いと思われるが、われわれは段落の目安を探る方法として、具体的に詩篇84篇の分析にこれを援用し、この理論の可能性を考える材料としたい。なお、この方法を導入するにあたり、われわれは基本的にクリステンセンの立てた法則に準拠したが、取り上げるテキストは旧約聖書の詩篇であるので、神聖四文字についてはクリステンセンのように *jāwe^h* (3 モーラ) とは読まず、*'a^hdōnāj* (5 モーラ) と読んだ。また、本文は BHS に拠ったが、脚注に dlm cs (韻律的理由により削除スベシ) とマークされた 9, 12 節の *'e^hlōhīm* については、グンケルや関根正雄氏らにならぬ除外したこと、8 節 b の *'el* を七十人訳に従い *'el* と読んだこと、1 節の表題文および *selā* を分析の対象からはずしたことを附記しておく。

II

2. a.	<i>ma^h-jj^edīdōt mišk^enōtejkā</i>	13	} bicola (含・呼びかけ)	23
b.	<i>'a^adōnāj ṣ^ebā'ōt</i>	10		
3. a.	<i>nik^epā w^egam-kāl^etā napšī</i>	14	} bicola	23
b.	<i>l^eḥaṣrōt 'a^adōnāj</i>	9		
c.	<i>libī ūb^eśārī</i>	10	} bicola	20
d.	<i>j^erann^enū 'el 'ēl-ḥāj</i>	10		
4. a.	<i>gam-ṣipōr māṣ^e'ā bajit</i>	11	} bicola	20
b.	<i>ūd^erōr qēn lā^h</i>	9		
c.	<i>'a^aṣer-šātā 'eprōḥejhā</i>	12	} bicola	20
d.	<i>'et-mizb^eḥōtejkā</i>	8		
e.	<i>'a^adōnāj ṣ^ebā'ōt</i>	10	} bicola (呼びかけ)	19
f.	<i>malkī wē'lōhāj</i>	9		
5. a.	<i>'a^aśrē jōš^ebē bēte^ekā</i>	13	} bicola	22
b.	<i>'ōd j^ehal^elūkā</i>	9		
6. a.	<i>'a^aśrē 'ādām 'ōz-lō bāk</i>	13	} bicola	22
b.	<i>m^esillōt bilbābām</i>	9		
7. a.	<i>'ōb^erē b^e'ēmeq habākā</i>	14	} tricola	35
b.	<i>ma'jān j^ešitāhū</i>	10		
c.	<i>gam-b^erākōt ja'te^h mōre^h</i>	11		
8. a.	<i>jēl^ekū mēḥajil 'el-ḥājil</i>	13	} bicola	30
b.	<i>jērā'e^h 'ēl-'ēlōhīm b^eṣitjōn</i>	17		
9. a.	<i>'a^adōnāj ṣ^ebā'ōt</i>	10	} tricola	34
b.	<i>šim'ā t^epillātī</i>	9		
c.	<i>ha'a^azīnā 'ēlōhē ja'a^aqōb</i>	15		
10. a.	<i>māginnēnū r^e'ēh 'ēlōhīm</i>	15	} bicola	28
b.	<i>w^ehabēṭ p^enē m^ešīhe^ekā</i>	13		
11. a.	<i>kī tōb-jōm baḥ^aṣērejkā</i>	13	} bicola	23
b.	<i>mē'ālep bāḥartī</i>	10		
c.	<i>histōpēp b^ebēt 'ēlōhaj</i>	12	} bicola	22
d.	<i>midūr b^e'oholē-reša'</i>	10		
12. a.	<i>kī šemeš ūmāgēn 'a^adōnāj</i>	15	} colon	47
b.	<i>ḥēn w^ekābōd jitēn 'a^adōnāj</i>	15		
c.	<i>lō' jimna'-tōb laḥōl^ekīm b^etāmīm</i>	17		
13. a.	<i>'a^adōnāj ṣ^ebā'ōt</i>	10	} bicola (含・呼びかけ)	24
b.	<i>'a^aśrē 'ādām bōṭē^aḥ bāk</i>	14		

このモーラ数の表によると、まず2節と13節との対応が目につく。この両節は「万軍の主よ」という呼びかけのともなうインクルージオを構成している。モーラ数のみを単純に追うと、2～6節は21モーラ前後（±10%）の *bicola* ではぼまとまりをもっていることがわかる。しかし、内容的に見て4節 a～d は *tetracola* の要素をもつ。というのは、b と c が関係詞 *'ašer* により連続性を持ち、d の *'et* が a の動詞 *māš'e'a* の行為の場を示しているからである²⁴⁾。それゆえ4節 a～b を一つのまとまり（40モーラ）と見る。また、5～6節も *'ašrê* による連続性をもつまとまり（44モーラ）と見なしうる。したがって、4～6節は4節 e～f の呼びかけ（BHS 脚注では、付加文の可能性が示唆されている）を42モーラ前後のまとまりが囲む段落と考えられる。それゆえ、われわれは2～3節に第一の段落、4～6節に第二の段落を設定する。この場合5～6節は、4～6節のまとまりに編入されるわけであるが、7節は内容上 *bicola* + *colon* を見ることもでき、そのモーラ数は24+11である。すると前半の *bicola* は、5～6節と形式的に連続性をもつとも考えられる。しかし（このことは後に取り上げるが）、われわれはここに緩やかな段落の移行面を見るのである。われわれは、とりあえず6節と7節との間に段落の切れ目をおくが、6節はいわば段落間のブリッジであり、前節の終りと新しい節の始まりの機能を担っている。これは、物語編集の技法にもあい通ずる要素である。

つぎに7節以下について考えたい。7～10節では *tricola* + *bicola* が二度くり返され、モーラ数の面でも形式の面でもまとまりをもつ段落であることが示されている。9節を二つの *bicola* と見ることも可能であるが（9節 c を *bicola* とする）、BHS で9節 c の三語にいずれも *Conjunctive vel servi* のアクセント記号が用いられていることから *tricola* と考えた。11節と12節は、それぞれ整ったモーラ数に支えられた二つの *bicola* あるいは三つの *colon* より構成されているが、モーラ数の上では類似しているので、ここに第四段落をおく。13節は一種のコーダ（終曲）として、2節とのインクルージオを構成しつつ、第四段落の一部となる。

以上のように段落は設定された。ここからわれわれは、テキストのメッセージを分析、考察してゆきたい¹⁷⁾。

III

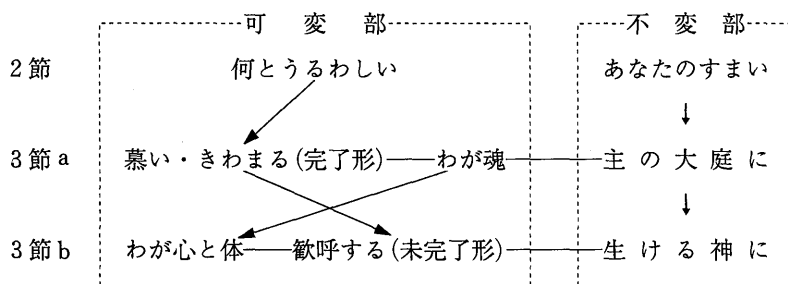
1) 2～3節

2節：「なんと麗しいことか」という感動文によってこの詩篇は始まる。感動詞 *ma^h* によって導入される詩篇は、他に第8篇が一つあるのみで、詩篇の中でもきわめてまれな「感嘆の声」（H.-J. クラウス）といえよう。「麗しい」*jē'didôt* は *jādīd* の複数形であり、旧約聖書に単複合わせて9回見られるが、それらはいずれもヤハウエが愛を注ぐ対象という意味に理解できる¹⁸⁾。これによって、詩人は神殿の「麗しさ」の根拠がその外貌の絢爛さではなくヤハウエの意志にあることを印象づけていると考えられる。「あなたのすまい」*mišk^enōtejkā* は、*miškōn* の複数形である。*miškōn* は、出エジプト記以下に記されたイスラエルの荒野放浪時代の物語において、主として祭司文書資料（と思われる）テキストで移動天幕を意味する語として用いられている。そこからこの語は、エルサレム神殿の伝統を背景にもつ祭儀用語と見られて

いるが¹⁹⁾、これに続く「万軍の主」²⁰⁾ *ʿāḏōnāj šēbāʾôt* という呼称も、グンケル以来、もともとシ
 オンの神の祭儀における名であったと考えられているのである²⁰⁾。したがって、この第2節は
 非常に祭儀的な色の濃い宣言であるといえる。この節を構成する四語のアクセント部分の音節
 を拾うと、*ôt-ēj-āj-ôt* とインクルージオを形造っている。その母音は「密音」 a, e, o であ
 るが、これは音象徴の面から聞く者にいっそうの安定感を与える効果をもつ²¹⁾。

3 節：この節は二つの完了形動詞に導入される。すなわち、詩人は「主の大庭」²²⁾を「慕い
 焦がれて想いきわまる」。この二語は、語の強調機能をもつ接続詞 *gām*²³⁾ によって結ばれてい
 る。第一の動詞 \sqrt{ksp} は旧約聖書においてカル形では二度（詩篇17：12、ヨブ14：15）用いら
 れているが、協会訳で「いらだつ」と訳されているように、思い通りにならず、落ち着かない
 感情を示す語といえよう。第二の動詞 \sqrt{klh} の原義は「終る、止める、完成する」であるが、
 クラウスの説明によれば、この語が魂 *nepeš* と結合すると、烈しい思慕の情を意味するようにな
 る（詩篇119：81はその一例）。この「魂」と対句的に、3 節 b は「心」と「体」に導入され
 る。これら三語は、「霊」*ruḥ* あるいは耳、口、手、腕など人間の諸器官などとともに結びついて、
 ヘブル語詩文の並行法において、しばしば人間存在を語る代名詞として機能している²⁴⁾。
 これを受ける「歓呼する」という語は、 \sqrt{rnn} のピエール形未完了形動詞である。 \sqrt{rnn} は旧
 約聖書中で53回（ピエール形で28回）使われ、そのうち詩篇で25回（同21回）、他にもイザヤ
 書など詩文テキストでの用例が大多数である。原義は「大声をはりあげる」ことであり、大半
 は「歓喜」のコンテキストに見られるが、嘆願の祈りに用いられる例も多い²⁵⁾。いずれにせ
 よ、 \sqrt{rnn} は R. フィッカーの言うように、基本的に祭儀用語と考えられるべきである²⁶⁾。そし
 て、その歓呼の声は「生ける神」*ʾel-hāj* に向けられる。この呼称は、異教の神々とは異なるヤ
 ハウェの神性を指し示している²⁷⁾。

3 節 a には、ある種の悲痛なイメージが漂っている。それは、この節に「嘆きのうた」のモ
 テーフが認められる（クラウス、関根）ことと関わっているかもしれない。この節の並行法
 および、この節の統語法に見られる可変部と不変部とに注目してみよう。



可変部には見事な交差配列が見られる。この節は普通、同義的並行法と考えられる *bicola* である。では、先に述べたような、単なる反復ではない内的展開が、この並行法の中からどのように読みとれるであろうか。その手がかりは、動詞時制の完了形から未完了形への交替である²⁸⁾。言うまでもなく、古典ヘブル語の時制は過去・現在・未来の図式に止まらない。関根正

雄氏は、完了形と未完了形のニュアンス上の差異が「閉ざされた言語表象と開かれた言語表象」という点にあるとし、前者は「力の均衡状態」を表わし、後者は「一つの方向に流れてゆく力の動的状態」を表わすと述べている²⁹⁾。われわれは、完了形で描かれた3節aの詩人の情念——いらだちきわまり、行き詰まる——に、「力の均衡」という閉塞的状况を覚えるのである。詩人にとっては、「主の大庭」に至りえない悲痛な焦燥の現実がある。だが、3節bは一転して打開された状況を語る。詩人は「一つの方向に流れる力」を「生ける神への歓呼」として示すのである。われわれは上の構図の不変部に、微妙な「テーマ的移行」thematische Überleitung³⁰⁾を認める。すなわち、限定された一地点としての「神殿」から、普遍的（特定の場所に束縛されない）神ヤハウェへの移行である。われわれは、いま一度 *el-haj* が、土地と深く結びついたカナン農耕神との対照において告白された神の呼称であることを想起しなければならない。ここに、建物としての神殿から展開した神信仰のシニフィエ（記号内容）が内包されているからである。しかし2～3節のテキストは、祭儀用語に枠づけられており、この詩を祭儀的式文という先入観から読むと、いま述べたメッセージ効果は薄められてしまう。そのとき、神は神殿に同化されるか、あるいは「神殿に臨在する神」（クラウド）の域に止められることとなるからである。

2) 4～6節

4節：第二の段落に入り、詩人の目は神殿そのものから境内地を飛びかう鳥に向けられる。この節には *šipôr* と *d^erôr* の二種類の鳥が登場するが、協会訳ではそれぞれ「すずめ」、「つばめ」と訳されている。旧約聖書において40回近く使われている *šipôr* が七十人訳で *στρουθίον*（すずめ）と訳されている例は7例にすぎず、大半は普通名詞の鳥（小鳥）を表わす *ὄρνειον* や *ὄρνίθιον* があてられている³¹⁾。また *d^erôr* は七十人訳で、協会訳新約聖書において「山ばと」と訳されている *τρογών* があてられている³²⁾。この *d^erôr* は \sqrt{drr} の派生語であるが、これは自由を意味するアッカド語 *durāru* に由来する。いずれにせよこの語は、「鳥」「小鳥」あるいは「自由に飛びゆくものの象徴」（クラウド）と解しうるが、ここではむしろ、神や人間以外のいわば非人格的な存在である「鳥」が動詞 $\sqrt{ms'}$ をとっている点にこそ関心が払われるべきである。 $\sqrt{ms'}$ は類義語の \sqrt{bqs} に比して、基本的に非意図的で偶発性の度合の高い遭遇の意味をもつと思われる³³⁾。この語は旧約聖書においてカル形で300回以上用いられているが、神や人間以外の主語をとる例はきわめて稀であり、その例外のあるものは擬人法的な性格を帯びている³⁴⁾。それゆえ、これはある種の異化作用を生起させる表現といえる。同様に *bajit* も2000回以上用いられている。この語は4節aで一般的に「鳥の巣」と解されているが、実際 *bajit* が非人格に属するものとして使われる例はわずかしかなない³⁵⁾。そしてこの語は、5節では明らかに「神殿」のことである。一方4節bの *qēn* は、単数による12回の用例中、3例を除き、いずれも「鳥の巣」を指す。しかもその3例も侮蔑や謙譲の意味で用いられており、基本的な意味は変わらない³⁶⁾。そこで、われわれは4節a～bをつぎのように考えたい。すなわち、鳥でさえ神殿をながめ、営巣することもできる。にもかかわらず自分は——、ここには

神殿にむけられた詩人の抑えがたい憧憬と否定的な現実に対する悲嘆がこめられているのである。この文脈を読み進むと、4節cの *'ašer* も単なる関係詞ではないことに気付く。われわれはグンケルとともに、これを強調句として理解した³⁷⁾。4節c～dはこう述べる。祭壇のかたわらにある巢 *qēn*こそがそのひな *'eprōhejhā* の安らう所である、と。しかし、*'eprō^ah* にとって常に *qēn* が安全な場、というわけではない。これら二つの語が同時に見られる他のテクストには、ひなが母鳥を保護するために犠牲とされるとの法規定が記されているのである（申命22：6）。したがって *'eprō^ah* が日常性の中で得ることのできない平安の空間——それを与えられる場が、祭壇のかたわら *'et-mizb^ehôtejkā* なのである。

このテキストでは、三語とも喉音のアーレフに始まり、密音 a の長母音に終わっている。これは音象徴の面から〈不安→安定〉の移行を暗示するといえる。この音の連続には、上に述べたメッセージ——神殿においてのみ与えられる平安——を聞き手にたたみかけるように訴える効果がある。そして最後の語 *mizb^ehôtejkā* には「ヤハウェに近くある、絶えることのない安定性」(クラウド)を重ねて印象づける機能があると考ええる。続く神への呼びかけは、このうたの中に、いわばディスカントのように織りこまれていたものであろう。われわれは、4 節 e の「万軍の主」と同じく、f の「わが王、わが神」も祭儀に由来する呼びかけと考える³⁸⁾。

5～6節：5節では、まずヤハウエの神殿 bajit に住む者が賞賛される³⁹⁾。われわれは、ここに見られる語法の変化に着目すべきである。すなわち4節aで bajit は、 $\sqrt{ms'}$ という非意図的な動詞の目的語であった。しかし5節aでは \sqrt{jsb} (腰を落ちつける) という、主体が明確な意図性をもつ動詞（分詞形）のそれになっている。ここで先行のメッセージが深められる。たしかに、4節は詩人が神殿に巣をもつ鳥をもうらやむ感情を表明しているように読める。しかし、詩人にとって「さいわい」とは、神殿にただ逗留することではないのである。このことを、並行法の視点から確かめたい。いうまでもなく、5節aとbとは補完的関係にある bicola である。詩人はaで、偶発的遭遇ではない、自由意志による神殿住在を述べた。しかしbにおいて、彼は「開かれた言語表象」である未完了形を用い、「一つの方向」を語る。詩人は言う、「さいわい」の核は、住むことのみにあるのではない。それは、ヤハウエを讃えることを包含している、と。ここにわれわれは、第一段落の構造と同じテーマ的移行を見るのである。そしてこのメッセージは、さらに6節へと発展的に継承される。5節と6節との間には、つぎのような音韻的連続が潜んでいる。

5 節 a の各語に見られる *ē*, a および b の冒頭あるいは結尾などに見られる *ā* や *ō* は、すべて安定した密音であるが、いずれも 6 節の各部に継承され、音韻のリズムを構成している。特に 6 節における二種類の長母音 *ā* と *ō* は、ヤハウエを指示する *bāk* を中心とする交差配列を形成しているが、その中の *ōx-lō* と *m^ešillōt* との対応が目につく。*ōx* は一般的に「力」や「強さ」と訳されているが、抽象的な意味での力ではなく、ヤハウエの後ろ盾を得た力であり、「避けどころ」(詩篇 52: 9) のニュアンスをもつ。クラウドは、この語が聖所の避難所的性格を示す、と見ている。しかし、それは受動的姿勢に終始する単なる「待避所」ではない。新たな「力」の発露となる空間である。4 節の *qēn* が徹底的に庇護の象徴であるのに対して、これは日常世界との往復運動をともなって、さらなる力を得させる場なのである。そして、そのような「力」と *m^ešillōt* とが関係づけられている。*m^ešillā* は通常「道」を表わすが、ここでは 7 節以下の文脈を考慮し、「巡礼の路」と訳した。(なお、*bilbābām* の語尾人称が複数形であることに疑義を呈し、BHS 脚注では単数の読みの可能性が提示されているが、これは *ādām* との音韻的交差配列を考慮すべきである。いずれにせよ、*ādām* は集合名詞であり、特に問題はないと考える。)

そこで、われわれは 5 節と 6 節とのつながりについて、つぎのような関係を指摘できる。5 節における神殿の住人および讃美する者とは、それぞれ 6 節の避け所が神にある者と巡礼の路が心にある者とはに対応する。この二節はともに「さいわい」を神殿に限定させず、それをさらに敷衍させていると見ることができ、その度合は、語り手の目を神殿から飛び立たせたという意味で 6 節の方がより強いといえる。そしてここで提示された「巡礼の路」が、新しい段落を方向づけるのである。

3) 7～10節

7～8 節：詩人の目は、神殿そのもの(第一段落)からその周辺(第二段落)へと広がった。そしてこの段落では 6 節をうけ、さらに神殿に至る路へとズーム・ダウンしてゆく。すでに指摘したように、5 節から 7 節にかけて、段落は緩やかに推移する。それは、5, 6 節のモーラ数と 7 節 a, b のその類似、またこれら三節冒頭の語の音韻レベルでの共通性 (*ʾašrē*, *ʾōb^erē*) に表われている。そして、ここで造り出される連関性とそのデフォルメとは、5 節で述べられたシオンに住むさいわいが、シオンという特定の場に止まらないことを語る。5, 6 節で述べられた二つの「さいわい」の概念は、ここに拡張されるのである。

7 節のテキストには乱れが目立つためさまざまな読みかえが試みられているが⁴⁰⁾、十分に根拠あるものではなく、解釈にも大きな影響を及ぼすほどのものではない。むしろ、この節の綴る文字よりもこの節を包むイメージに、より関心が払われるべきである。すなわち、7 節 a と b～c との間には、水をめぐって明らかに対立する図式が見られる。われわれが「バーカーの谷」とした *bākā'* は、樹木の固有名詞(Ⅱサム 5: 23～24 には複数形 *bāka'im* が見られ、協会訳では「バルサムの木」と訳されている)であり、これは乾燥した地に繁殖するという。この「渇き」の色が、7 節 b～c で塗りがえられてゆく。単語のレベルで a と具体的に対立す

7 節 b ~ c *ma'jān* *j^ešitāhū* *gam-b^hrākōt* *ja'te^h* *mōre^h*

この祝福をうけた巡礼者は、さらに「力を得て進む」。神はそのような人にシオンで出会う、という。協会訳の「力から力へと進む」は、ほぼ逐語訳である。F. ベートゲンらは、ここで「力」と訳された *ḥajil* を *ḥel* (城壁、要塞) と読み、このテキストは巡礼者がエルサレムの門をくぐり、シオンへと近づきゆく様を描いていると解釈している。われわれは、この見解があまりにも具象的すぎるために、かえってテキストのもつポエジーとしての機能が限定、固定化されてしまう懸念を覚えるのである。それよりも、8節を音素のレベルから見ると /ʔ/, /j/, /l/, /m/, /ḥ/ が非常に目立つことから、まさにこれらの音素によって構成されている *mēḥajil ʾel-ḥājil* は、その音的リズムを統一するための所産であり、それほど厳密に意味を規定する必要はないと考える。むしろ「力を得る」という表現の中に、6節から提示され続けている「避けどころ」を含むやハウエによる「祝福」のモチーフの再提示を見るべきではないだろうか。

9～10節：9節は呼びかけをとまなう「祈り」の導入部，10節は王のための祈りであるが，双方につきのような A—B—C—B'—A' の交差配列が見られる。

9 節 万軍の主よ 聞いて下さい わたしの祈りを 耳を傾けて下さい ヤコブの神よ

10 節 われらの盾を 見よ 神よ 顧みよ あなたが油そそいだ者を

9 節では「わが祈り」を二つの勸奨形 (Adohorativ) が囲み、さらにそれを、神への呼びかけが囲んでいる。この呼称のうち「万軍の主」はすでに述べたように祭儀における神名である。10 節の祈りは、王の臨席を前提とするものであり、秋の新年祭や王の即位式と仮庵の祭との関わりを示唆している。また外枠を形成する二つの動詞はあたかも一組の定型句として、しばしば詩篇における祈りの導入に用いられている (詩篇 17, 54, 80, 143 篇など)。グンケルはこの二節の韻律が周囲の節と異なることから後代の挿入とし、文脈から削除している。しかし、これらのまとまった構造や祭儀的用語の頻出、また王の存在を前提としていることなどを考慮するならば、この二節をすでに捕囚期以前には成立していた古い祭儀式文中の詞と見た方が良いと思われる。また 10 節の「盾」という語は、この詩篇の 12 節のみならず多くの個所でヤハウエを指す意味で用いられているが、クラウスによればこの語は古代オリエント世界において君主に捧げられた伝統的な称号であり、この点も 9～10 節が背景に王制をもつことを想定させる。しかしこの「盾なる王」という表現は 10 節 b の「あなた (ヤハウエ) が油そそいだ者」との結合および 12 節の「盾なるヤハウエ」との関連によって、専制的権力をふるう「盾」ではなく、ヤハウエの後ろ盾に支えられる者を意味していると解される。王も、ヤハウエに「避けどころ」をもつ者なのである。このようにわれわれは、この祭儀式文的な詞の中にも、第三の段落に流れるヤハウエによる祝福のモチーフを読みとってゆくことができるのである。

4) 11～13 節

11, 12 節はいずれも接続詞 *ka* によって導入される。両節はともに賛歌的な響きを感じられる (クラウス) ものの、字義レヴェルでは異質な要素が含まれているように思われる。すなわち、11 節には知恵文学にしばしば見られる比較による表現形態が並行法をともなって現われる。この中では神殿に対する憧憬の想いが一貫して綴られているが、他方 12 節では「神殿」の枠に閉じ込められないヤハウエへの信仰告白が語られ、それが 13 節に受け継がれているのである。そこでわれわれは、11 節と 12 節との関連性について考えたい。11 節は神殿入口における儀式 (Tempelpfortenliturgie) と関わるテキストと見られてきた (H. シュミット)。われわれはこのテキストを考察するにあたり、まず 11 節 b の *mē'ālep* と *bāḥartī* との関わりを問題として取り上げたい。これら二語に付けられたアクセント記号は、それぞれ *ōlē w'e'jōrēd* と *r'e'bi' par-vum* であり、これは両者の堅い結びつきを示すものである。それゆえ、この二語をもって一詩行と見ることができる。しかし従来の研究において、これら二語の結びつきが意味の上ではうまく説明がつかないため、「わが小部屋」(BHK では *bah^adārāj*=複数, BHS では *b^ehedrī*

=単数) という読みかえか、または七十人訳以来の解釈を継承して、*bāhartî* をつぎの c ~ d に係らせる読み方 (私は ~ を望む) が提案されてきた。われわれはこれを、関係詞 *'ašer* が省略された関係文 (いわゆる *asyndetische Relativsätze*) として読んだ⁴²⁾。通常ヘブル語の関係文は先行詞を受けた *'ašer* の働きによって構成されるが、旧約聖書の詩文テキストには例外的に *'ašer* をともなわない関係文がしばしば見られるのである。それらの多くは、形容詞的機能をもつ未完了形動詞と前置詞が実質的に *'ašer* の補完的役割を果たしている。

jôm [*'iwwāled bô*] [わたしがその時に生まれた] 日 (ヨブ 3:3)

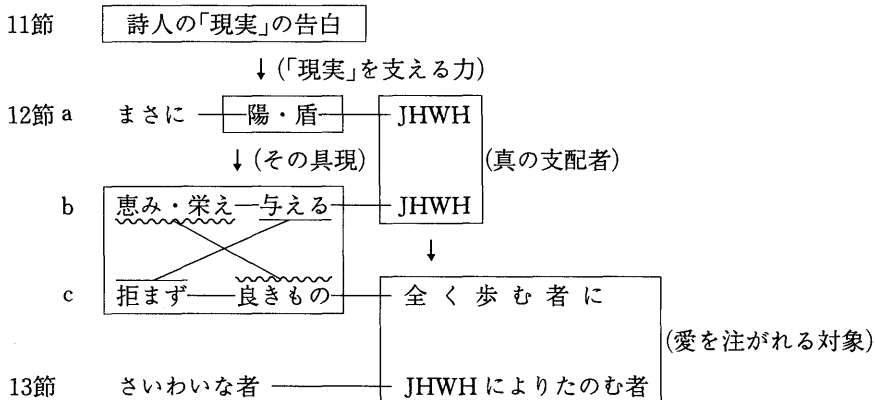
haderek [*jelkû bā^h*] [彼らがそこを歩む] その道 (出エ 18:20)

しかしこの規則からも外れるテキストがある。これらは完了形の動詞が *'ašer* なしで先行詞をうける形容詞節を構成している。

'ādām [*māšā' hokmā*] [知恵を見出した] 人 (箴言 3:13)

'am [*lô'-jāda'tî*] [わたしが知らなかった] 民 (Ⅱサム 22:44)

われわれは、11節 b がこの例に該当すると考えたわけである。つぎに、11節 a, b と c, d との間に認められる同義的並行法について考えたい。われわれの訳では、神殿での一日(a)と神殿周辺を徘徊すること(c)、私の選ぶ千日(b)と悪の幕屋(d)がそれぞれ対応している。このテキストは、神の家におけるいかなる些細なことも、自己の日常の総和よりはるかに優る、と述べる。しかし、この表現形態が H. H. シュミットの語るように単なる比較ではなく、一方の排除的否定を意図しているのであるならば⁴³⁾、解釈に少なからぬ変化が生ずる。われわれは、このテキストがもう少し尖鋭的なメッセージをもっていると考えねばならない。すなわち、詩人は自らの選択を「悪」*reša'* (子音を入れかえ *'ōšer* とするものもあるが、その根拠はない) という語と関わらせ、それを否定しているわけである。これはいわば自己相対化の視点、換言するならば、詩人による自己意志の「破れ」の告白である。しかしこの「告白」は、その破れを自らの「破綻」へと堕させないばかりか、新たな力を産出する「避け所」へと至らせる。それは、告白を通して到達する確信の空間である。すなわち12節 a で詩人はヤハウエを「太陽また盾」と語る。太陽は言うまでもなく、古代オリエント世界における信仰の対象であった⁴⁴⁾。そして神と王を同一視する、いわゆる「神王イデオロギー」⁴⁵⁾ に支配された古代社会にあって、太陽とは王であった⁴⁶⁾。そして「盾」という語も、すでにふれたように、王に冠せられる称号であった。しかし12節 a では、地上の王ではなく、王としてのヤハウエが語られているのである。古代イスラエルが神王イデオロギーに対して根強い抵抗感を抱いていたことは疑いない。すでに見たように、10節における王のための祈りで、詩人は交差配列を用い、ヤハウエの支えを要する王の姿を強調していた。そして、12節 a で詩人は、10節に用いた「盾」という語を再び示し、真の王であるヤハウエを語っている。この王は、神殿に至ることができずに自らの罪性を告白し、嘆く者 (11節) をも、切り捨てることなく支える支配者なのである。第四段落のメッセージは、つぎのように構造化されている。



この段落は、非常に複雑な構造を示している。すなわち、12節以下は11節を受け、悲嘆すべき現実を支え、逆転させる「盾」について語る。12節 a と b とは JHWH を軸とする同義的並行法の関係にあり、b は a で述べられた「陽と盾」としてのヤハウエ表象を展開させ、それが実際にいかなる性格であるのかを明らかにしているのである。そのとき詩人は b と c の間に交差配列を用いるが、特に c に否定表現を置いて、b の内容を補強している。そして c の結尾で語られる、ヤハウエが愛を注ぐ対象（間接目的語）は、13節 b に引き継がれるのである。その対象とは、10節で祈られたような制度としての王位にある者ではない。詩人はそれを「全く *tāmim* 歩む者」と呼ぶのである。この *tāmim* のもっとも多い用例は、燔祭として献げられる犠牲が法規定に適う状態にあることを意味するものである。であるならば、「全く歩む者」とは律法を厳守する者のことなのであろうか。旧約中でこの語をあてられたノア（創世 6：9）やヨブ（ヨブ 1：1,8, 2：3）を想うとき、それは必ずしも当たっていない。むしろ、彼らの神との関わりを中心として、この語は理解されるべきである⁴⁷⁾。そこで詩人はさらに言葉を補う。「全く歩む者」とは「ヤハウエによりたのむ者」——彼こそが、ヤハウエに愛を注がれる者である、と。

このメッセージは、われわれが再び 2 節に遡り、その関連性を問うときに、いっそう厚味を増す。すなわち、2 節ではヤハウエに愛を注がれる神殿の麗しさが語られていた。いまこの詩篇を閉じるとき、詩人はヤハウエに愛を注がれている者としての自己自身を見出しているのである。ここにわれわれは、詩人のヤハウエ理解の「深まり」を覚えるのである。

IV

以上、われわれは詩篇84篇を四つの段落に分け、それぞれの関連性を念頭に置きつつ、考察を行ってきた。そこから、この詩篇がシオンや神殿への礼賛を単調にくり返しているのではなく、狭義の神殿崇拝から脱皮したヤハウエ信仰を語っていることを確認しえたのである⁴⁸⁾。

すなわち、第一段落から第三段落にかけて、詩人の目は、神殿内部から周辺、さらに巡礼の道へと、徐々に神殿から拡張されている。その拡張にしたがって詩人の関心は、ヤハウエが臨在する建物としての神殿からヤハウエ自身に、そしてヤハウエの祝福を受ける者へと推移して

いるのである。第一段落における目的語の変化は、その推移の「主題提示部」なのである。ここでは、ヤハウェのすまいとしての神殿、巡礼者が滞留する大庭、普遍的神 *'el-haj* が順に詩人の歆びの対象として提示されている。この構造は第二の段落でも再現される。すなわち、詩人はその羨望の眼差しをむける対象として、神殿に住む者、神殿で神讃美をする者、神殿における神讃美を志す者、心に「巡礼の路」をもつ者を順次あげているのである。これら二つの段落は、いずれも物的・限定的なものを精神化・普遍化させる点で共通している。もちろん、詩人はこれらの移行を通して、神殿の存在や居住を否定しているわけではない。むしろ、彼は並行法を用いて、前行（段落）で述べたことの厳密化を図っているのである。それは彼にとって、ヤハウェ信仰の本質的有り様に関わる問題なのである。第三段落以降、詩人は詩の主題から徐々に神殿をはずし、かわってヤハウェの祝福のモチーフをそこに据えてゆくのである。このモチーフは、第三段落前半では神殿以外の場で現実化されるものとして、同後半では「王のための祈り」の構造に内包される形で見出される。しかし、この段落でヤハウェの祝福を受ける者とは、神殿に詣でる巡礼者や神殿に近く住む王であり、なお神殿そのものとの関わりは留保されている。だが第四段落に至り、まったく神殿と関わりをもつことなく歩む者に対してもヤハウェの祝福が臨む可能性が示される。詩人はここで、神との関係の真実性を示す表現である「全く歩む者」をさらに「ヤハウェに信頼する者」と重ねて語り、その意味を深化させている。われわれはここに、信仰義認論の予表とでもいうべき信仰の座を見るのである。詩人は、律法的権威の中枢ともいえる「神殿」を媒介としないヤハウェへの道を語っていると解することができるのである。

このようにテキストを段落に区切って分析してゆくと、詩篇84篇には第一、第二段落と第三、第四段落との間に明らかな主題的変遷が認められる。しかしこれらの両部分は内容的に相対立し、後半が前半を否定する関係にあるのではない。たしかに偶像化した「神殿信仰」は、南ユダ王国末期に宗教的権威をもったがゆえの腐敗と墮落により、預言者から痛烈な批判をあびた（エレ7章）。そこでこの時代の預言者は、権威主義的な意味での神殿や律法が存在を否定し、それを介さずに直接ヤハウェからの働きかけを受ける時の到来を予告したのである（エレ31：33～34、エゼ36：26～27など）。しかし、イスラエルの歴史を遡るならば、神殿が神格化され、かつヤハウェの普遍的超越性が制限される危惧を抱きながらも、しかしその存在を否定せずに神殿に関する神学的方向づけを試みた人々が实际いたことがわかる。たとえばそれは、つぎにあげる神殿献堂に際してのソロモンの言葉に端的に現われている。

しかし、神ははたして地上に住まわれるでしょうか。見よ、天も、いと高き天もあなたをいれることはできません。ましてわたしの建てたこの宮はなおさらです。……この宮に向かって夜昼あなたの目をお開きください。しもべと、あなたの民イスラエルがこの所に向かって祈る時に、その願いをお聞きください。あなたのすみかである天で聞き、聞いておゆるしください。

（列王紀上8：27～30）

このテキストは一般的に、申命記学派の手による神学的反省と考えられている⁴⁹⁾。このテク

ストにおいて神殿とは、究極的な宗教的「権威」の場というよりも、むしろヤハウェを求める者が「祈り」（詩篇84：9ノ）をささげ、ヤハウェがそれに聞き応える、神と人との呼応の場であり、ヤハウェ信仰を活性化させる場なのである。その意味では、たえず現実との間で往復運動がくり返されるべき起点であり、中継点であるといえよう。われわれの詩篇はかなり古い素材を含んでいるが、思想的にはいま述べた系譜に属すると考えられる。読者は、具体的な神殿の提示とその抽象化、普遍化がくり返される構成の中に、彼らの神殿理解の一端を見ることができよう。しかし詩篇84篇で、詩人は神殿に至りえない者であった（4節）。彼において「神殿」は、申命記学派の列王紀テキストにおけるそれがさらに普遍化され、ヤハウェ信仰活性化の場としてのメタフォリカルな位置が与えられているのである。とすれば、われわれはこの思想的地平の彼方に、「この神殿をこわしたら、わたしは三日のうちにそれを起こすであろう」（ヨハ2：19）と語ったナザレ人を想うことも許されるのではあるまいか。

注.

- 1) H. Gunkel-J. Begrich, *Einleitung in die Psalmen*, 1933, §2-17, 26, 52, とくに S. 80f.
- 2) H. Gunkel, *Die Psalmen*, (HAT), 1926; S. Mowinkel, *Psalmenstudien* I-VI, 1921-24.
- 3) A. ヴァイザー（安達忠夫訳）『詩篇 1-41篇』（ATD 旧約聖書注解12），1983年，「第三版への序言」I頁。
- 4) 石川 立「詩篇の文芸学的解釈試論」、『基督教研究』第47巻（1986年），54頁以下。
- 5) 拙論「列王紀上17章の構造と機能」、『神戸女学院大学論集』第31巻第2号（1984年），さらに F. Schicklberger, *Biblische Literarkritik und Texttheorie*, *ThZ* 34 (1978) とくに S. 69.
- 6) 勝村弘也「創世記テキストにおける語りの技法」、『基督教研究』第4号（1981年），135頁以下。
- 7) A. Alonso-Schökel, *Hermeneutical Problem of a Literary Study of the Bible*, *SVT* 28 (1975); 津村俊夫「詩篇46・2-8の文学的構造について」、『福音主義神学』第10号（1979年）。
- 8) R. Lowth, *De sacra Poesi Hebraeorum*, 1753, 1763².
- 9) たとえば関根正雄『旧約文学史上』岩波書店 1978年，62頁以下；左近淑「詩篇および文学的小品」、『総説旧約聖書』日本基督教団出版局（=教団）1984年所収，460頁以下；勝村弘也「言語芸術作品としての旧約聖書」、『理想』1984年12月号所収。
- 10) これら術語上の変遷については，関根正雄『詩篇注解（上）』（関根正雄著作集第10巻），新地所房 1980年，16頁以下，あるいは左近淑，前掲個所を参照せよ。
- 11) J. Kugel, *The Idea of Biblical Poetry*, 1981, 第I部の3-5節
- 12) 三好迪「ユダヤ教とキリスト教におけるシェマー第一部（申命6，4-5の応用）」、『アカデミア』第30号（1979年），同「『唯一神』の信仰」、『聖書と教会』（1983年2月号）野本真也「比喻としての旧約テキスト」、『基督教研究』第43巻（1980年），21頁以下。
- 13) 関根正雄，注10，あるいは Nic. H. Ridderbos, *Die Psalmen*, 1972.
- 14) 関根正雄，同上，19頁。
- 15) D. L. Christensen, *The Song of Jona: A Metrical Analysis*, *JBL* 104 (1985), 217-31; idem, *Prose and Poetry in the Bible*, *ZAW* 97 (1985) 179-89. および拙論「ヘブル語韻律研究の新しい動き」、『聖書と教会』1986年1月号所収。クリステンセンは，この研究の中で統辞論的強点方法（Syntactic-Accentual Method）を併用しているが，本稿では取り上げなかった。つぎの機会に譲ることとしたい。
- 16) この学派の業績および音節数計算方法については T. Longman, *A Critique of two Recent Metrical System*, *Bib* 63 (1982) 230-54 を見よ。
- 17) 本研究において参照した注解書を以下にあげる。なお詩篇84篇に関する引用は，著者名のみを本

- 文中に記すこととし、本脚注では一切省略した。F. Baethgen, *Die Psalmen*, 1904; H. Gunkel, 注2; H. Schmidt, *Die Psalmen*, 1934; E. G. Briggs, *A Critical and Exegetical Commentary on the Book of Psalms*, 1953; W. S. McCullough - W. R. Taylor, *The Interpreter's Bible Vol. IV*, 1955; H.-J. Kraus, *Psalmen*, 1960; M. Dahood, *Psalms*, 1968; 関根正雄, 『詩篇註解(中)』(著作集第11巻), 1980年; A. ヴァイザー (塩谷饒訳) 『詩篇42—89篇』(ATD旧約聖書註解13), 1985年。
- 18) 申命 33¹², イザ 5¹, エレ 11¹⁵, 12⁷, 詩篇 60⁷, 108⁷, 127² が該当する。詩篇 45¹ は表題文。以上 S. Mandelkern, *Veteris Testamenti Concordantiae Hebraicae atque Chaldaicae*, 1975 による。
- 19) 吉田泰「旧約における『神殿』の神学的意味」, 『聖書と教会』1985年4月号所収, 4頁以下, さらに W. H. Schmidt, Art. "skn", *THAT II*, Sp. 908 を見よ。
- 20) Gunkel, 注2, S. 103; H.-J. Kraus, *Theologie der Psalmen*, (BK XV/3), 1979, S. 17; ヴァイザー, 注3, 31頁。
- 21) 音象徴からの解釈の例として, 関根正雄, 注9, 20頁あるいは注5の拙論41頁。
- 22) ḥašrôt JHWH (主の大庭) という語から, 多くの研究者は, この詩篇の作者が前庭までしか入れない人物で, 祭司ではないと想定している。
- 23) L. Köhler - W. Baumgartner, *Lexicon in Veteris Testamenti Libros*, 1958 による。
- 24) H. W. ヴォルフ (大串元亮訳) 『旧約聖書の人間論』, 教団, 1983年, 27頁。
- 25) エレ 7¹⁶, 詩篇 17¹ など。
- 26) R. Ficker, Art. "rnn", *THAT II*, Sp. 781ff.
- 27) クラウスは, この神の呼称が宗教的には乾期に死の世界に入り, 雨期に死の眠りから覚めて再び生の世界へと戻るバアル神の祭儀に由来すると見ている (a. a. O.=注20, S. 25)。しかし, ヤハウエは言うまでもなく, 自ら死と再生とをくり返す神ではない。そこでわれわれは, G. Gerleman とともに 'el-ḥāj を, 異邦の神々と区別するためにつけられた, ヤハウエの特性を語る呼称と考える (*THAT I* Sp. 554f)。彼は, 旧約テキストでヤハウエ神の名が ḥāj と結びつく場合 (ヨシ 3¹⁰, I サム 17²⁶, 詩篇 42³, ホセ 2¹ など), それはイスラエルの神を冒瀆する異邦人に反論する文脈や, あるいは異邦の神々とヤハウエとの差異を述べる文脈で用いられていることを指摘している。
- 28) J. Kugel, *ibid.*, pp. 17—19 を参照。
- 29) 関根正雄「古典ヘブライ語動詞表現の本質」(『著作集』第7巻所収), 1980年, 219頁以下。
- 30) K. Koch, *Was ist Formgeschichte? — Neue Wege der Bibelexegese*, (1964) 1981⁴, S. 42.
- 31) E. Hatch - H. A. Redpath, *Concordance to the Septuaginta*, 1954 による。
- 32) クラウスは, G. Dalman, *Arbeit und Sitte in Palästina IV*, S. 98 および *VI*, S. 267 を引用し, この語がつばめ (Schwalbe) または野ばと (Wildtaube) を意味する可能性を述べている。
- 33) L. Köhler - W. Baumgartner の *Lexicon* (注23) の当刻箇所および G. Gerleman, Art. "m s", *THAT I* Sp. 923, とくに 3-a) を見よ。
- 34) たとえば, I 王 13²⁴ (=20³⁶) 哀歌 1⁶。
- 35) 例外としてヨブ 8¹¹, 詩篇 104¹⁷ がある。
- 36) 「鳥の巢」と訳される箇所: 申命 22⁶, 32¹¹, イザ 10¹⁴, 16², エレ 49¹⁶, オバ 4, 詩篇 27⁸, 84⁴, ヨブ 39²⁷。例外は民数 24²¹, ヨブ 29¹⁸, ハバ 2⁹。
- 37) 他に詩篇 95⁹, 民数 20¹³ の用例を参照せよ。
- 38) A. ヴァイザー, 前掲書 (注3), 144頁。
- 39) 「住む」という語から, グンケルをはじめ多くの研究者は「さいわいな者」を祭司と理解している。しかし, 旧約テキストにおいて, ヤハウエのもとに暮すさいわいを必ずしも祭司が独占しているわけではない。(詩篇 23⁶, 27⁴, 65⁵ など)。
- 40) ①ヴルガタ訳以来見られる *baka'* を *beke^h* と読みかえ「涙の谷」と訳す, ②7節bの「泉を湧かす」という表現についてグンケルは人間の行為として問題があるとし, 「彼らは泉より飲む」 *me'ajin jistū* と読みかえている, ③われわれが「そえる」と訳した *ja're^h* を *ja'se^h*, *ṭō'im* と読みかえる, などの提案がなされている。

- 41) D. Vetter, Art. "r'h", *THAT* II, Sp. 692ff. とくに Sp. 695 および 700f. を見よ.
- 42) E. Jenni, *Lehrbuch der hebräischen Sprache des Alten Testaments*, 1978, S. 247f.
- 43) H. H. Schmidt, *Wesen und Geschichte der Weisheit*, 1966, S. 159 Anm. 69, および G. von Rad, *Weisheit in Israel*, 1970, S. 45f.
- 44) たとえば詩篇104篇との類似が指摘される「アテン讃歌」は、太陽神へのほめうたとして有名である。その邦訳は杉勇・三笠宮崇仁編『古代オリエント集』(筑摩世界文学大系1), 612頁以下に所収。
- 45) これについては K. H. Bernhard, *Das Problem der altorientalischen Königsideologie im Alten Testament*, 1961, および, 関根正雄「イスラエルにおける政治と宗教」(『著作集』第5巻所収), 1979年, 303頁以下を参照。
- 46) エル・アマルナ文書には, エジプトのファラオを「われらの太陽」と呼びかけるテキストがある (J. A. Knudtzon, *Die El-Amarna-Tafeln: Vorderasiatische Bibliothek* 2, 1915, Nr. 288; 池田裕『わが名はベン・オニ』エルサレム文庫, 1986年, 24頁)。ダフドもウガリット・テキストより špš mlk rb「太陽—偉大なる王」という表現を指摘している (UT, 1022: 23—24)。
- 47) 長沢 巖「まったき」, 『新聖書大辞典』キリスト新聞社 1971年 および K. Koch, Art. "tmm", *THAT* II Sp. 1049f.
- 48) 神殿信仰の神学については, 前掲の吉田 泰氏の論文(注19)を参照。
- 49) M. Noth, *Könige*, (BK IX/1), 1983², 173ff.

原稿受理 1986年4月10日